

NÓTÁRI TAMÁS

Megjegyzések a confarreatio szertartásához

Tanulmányunkban a római házasságkötési, pontosabban a férji hatalom megszerzésére szolgáló talán legősibb szertartásának, a *confarreatio*nak néhány aspektusát kívánjuk vizsgálni. A *confarreatio* általános jellemzését követően (I.) a következő mumentumokra irányítjuk figyelmünket: a *flamen Dialis*, vagyis a tanukkal övezett Iuppiter-pap szerepére a szertartásban (II.), a lándzsa funkciójára és jelképiségére a ceremóniában (III.). Végül a hagyományosan „*ahol te Gaius, ott én Gaia*” értelmezésű, szertartás részét képező „*ubi tu G/gaius, ego G/gaia*” mondatnak egy másik lehetséges fordítását mutatjuk be tartalmi és nyelvi érvekkel alátámasztva (IV.).



I. A római férji hatalom *manus* keletkezésének a klasszikus kor jogtudósa, Gaius három formáját említi: az *usust*, a *confarreati*ót és a *coempti*ót. (*Olim tribus modis in manum conveniebant, usu farreo coemptione*.¹) Az *olim* kifejezéssel egyértelműen utal arra, hogy ezen intézmények nem saját korában, hanem valamikor a hajdani időkben voltak használatosak, valamint – az egyéb forrásokkal ellentétben² – világosan megfogalmazza, hogy ezek a *manus* megszerzésének módjai, nem pedig magának a házasság megkötésének formái.³ Kialakulásuk sorrendje vitatott, a szakirodalomban máig nem alakult ki erre nézvést valamiféle megnyugtatónak tekinthető *communis opinio doctorum*.⁴ A *confarreatio* esetében egyfelől annak erősen szakrális jellegéből, másfelől a nőknek az etruszkoknál elfoglalt szabadabb státusából adódóan etruszk eredetet valószínűsíthetünk,⁵ amit a *confarreati*ós házasságkötés szertartása is – amint látni fogjuk – igazol annyiban, hogy ennek során a nő egyenrangú, cselekvő fél, aktív részese a rítusnak, míg a *coemptio* esetében csupán annak tárgya.⁶ Kaser nem foglal ugyan egyértelműen állást az etruszk eredet mellett, azonban a *confarreati*ót idegen testnek véli a római *ius sacrum* rendszerében, ugyanis ennek során a vallási aktus maga hívja életre a *ius privatum*ra kiható joghatásokat anélkül, hogy ezek a *ius sacrum* és a *ius privatum* egyéb jogintézményeknél megszokott együttthatásából jönnének létre, hiszen nem kívánja sem az esetleges hatalomgyakorlók, sem a népgyűlés közreműködését.⁷

A *confarreatio* gaiusi leírásából megtudható, hogy e szertartás a Iuppiter Farreusnak bemutatott áldozatból, amely elsősorban a *farreum libumból*,⁸ vagyis a *panis farreus* közös elfogyasztásából, illetve ennek egy részének Iuppiternek történő áldozásából (innen származik maga a *confarreatio* elnevezés is) és bizonyos ünnepélyes, szakrális szövegek elmondásából állott, amelynél tíz tanúnak kellett jelen lennie; e szertartást Gaius mint saját korában is gyakorlatban lévőnek jellemzi, hiszen mind a *rex sacrorum*nak, mind pedig a *flamines maiores*nek (*Dialis, Martialis, Quirinalis*) *confarreati*ós házasságból kellett származnia, s papi tisztségük betöltéséhez nekik maguknak is ilyen házasságban kellett élniük. (*Farreo in manum conveniunt*

*per quoddam genus sacrificii quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; complurae praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus verbis, praesentibus decem testibus, aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est; nam flamines maiores, id est Diales Martiales Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.*⁹⁾ Az ulpianusi *Liber singularis regularum* közlése magát a szertartást illetően megegyezik a Gaiusnál olvashatókkal. (*Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus X praesentibus et sollemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.*¹⁰⁾ Serviusnak a vergiliusi *Georgica* vonatkozó helyéhez fűzött magyarázatából kivehető, hogy a szertartásnál bizonyos dús magvú – vagyis a termékenységet szimbolizáló, s így keldvező omennek számító – gyümölcsöket, valamint a már említett, sózott búzadarát (*mola salsa*) használtak, és hogy e házasságot a *pontifex maximus* és a *flamen Dialis* jelenlétében kötötték meg. (*Farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur, unde confarreatio appellabatur, ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.*¹¹⁾ Szintén Servius kommentárjában, amelyet Vergilius *Aeneis*hez írt, található két, a *confarreatio* kapcsán közölt adalék: az oltáron égő tűz felett történt meg a *dextrarum iunctio*¹² és a szó szerint veendő *in manum conventio*,¹³ a házasulandók jobbjának összekapcsolása, a szertartás közben szent fáklya égett, egy korsóban pedig víz állott, hogy a két legfontosabb elemet, s ezek együttes jelenlétét szimbolizálják, így jött létre a házasság a *flamen* és felesége, a *flaminica* között. (*Quid est enim aliud 'permittere dextrae', quam in manum convenire? Quae conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura coniuncta habeatur; quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam iure pontifico in matrimonium necesse est convenire.*¹⁴⁾ A szertartás során házasulandók fedett fővel ültek két, az áldozati bárány bőrével leterített, szorosan egymás mellé helyezett széken, ami a köztük létrehozandó kapcsolatot volt hivatott erősíteni.¹⁵ (*Mos enim apud veteres fuit flmini et flaminicae ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus confarreatione flamen et flaminica residerent.*¹⁶⁾ A forrásokban felsorolt papi funkciókat, a *rex sacrorum*, a *flamen* (és a *flaminica*) *Dialis*, a *flamen Martialis* és a *flamen Quirinalis* hivatását csak patriciusok tölthették be, s minthogy a patriciusok és a plebejusok között nem volt lehetőség az ún. *communicatio sacrorum*ra, vagyis a *pontifex maximus* felügyelete alatt és a *flamen Dialis* közreműködésével történő áldozatbemutatásra, így felette valószínű, hogy a *confarreatio* szertartásából a plebejusok ab ovo ki voltak zárva, s az csak a patriciusok nem elhanyagolható szakrális következményekkel is bíró házasságkötése számára volt fenntartva.¹⁷

Kérdésként merül fel, hogy meddig tekinthető a *confarreatio* intézménye élő gyakorlatnak. A köztársasági kor vége felé a patriciusok már igen terhesnek érezhették a *flamen Dialis* tabukkal erősen körülhatárolt¹⁸ és éppen ezért őket a politikai karrier lehetőségétől elűtő tisztjének vállalását, így eshetett meg, hogy Kr. e. 87-től e papi funkció hosszabb időre betöltetlenül maradt; egy Augustus nevéhez fűződő, Kr. e. 12-ből származó *senatus consultum* visszaállította ugyan a *flamines* méltóságát s ezzel együtt a *confarreatiót* is,¹⁹ ám ezen intézkedés sem hozott tartós eredményt, hiszen Tiberiusnak már 23-ban ismét foglalkoznia kellett e problémával.²⁰ Az ekkor elhunyt Servius Malugiensis helyére akartak ugyanis új *flamen Dialist* választani, azonban ehhez hiányoztak a feltételek – lévén hogy a megfelelő személyt három, *confarreatió*val kötött házasságból származó személy közül kellett kiválasztani –, mivel a patriciusok tudatosan óvakodtak ilyen házasságot kötni, hiszen ennek során a feleség kikerült volna a *patria potestas* alól, s férjének *manusa* alá kényszerült volna. Servius Malugiensis utódja végül fia lett, ugyanakkor határozat is született azon tárgyban, hogy a *flamen Dialis* csak a *sacra* tekintetében kerül férje hatalma alá, egyebekben más nőkkel

azonos jogok illetik meg. (*Sed lata lex, qua flaminica Dialis sacrorum causa in potestati viri, cereta promiscuo feminarum iure ageret.*²¹)



II. A *flamen Dialis* érintő előírások a *mana*, a numinózus erő csökkenésétől voltak hivatottak megóvni a Iuppiter papját. A *flamen Dialis* aktív részvétele a római házasságkötés ceremóniájában, illetve ennek graváns jelentősége a *flamen Dialis*ra vonatkozó további kultikus szabályok egy merőben más szempont szerinti rendszerezéséből válik világossá. E rendszerezési szempont a gelliusi *flamen Dialis cotidie feriatus est*²² kijelentés, vagyis hogy a *flamen Dialis* mindennap kultikus szolgálatot teljesít. Kerényi Károly megfogalmazásában a *flamen Dialis* életének időbeli lefolyása maga a szakrális, kultikus cselekmény. (*Der zeitliche Ablauf seines Lebens war der Kultakt.*²³) Georges Dumézil szerint a *flamen* élete mint soha fel nem áldozott áldozat jelenik meg. (*Le flamen historique se présente comme une victime qui n'est jamais immolé.*²⁴) Walter Pötscher pedig még markánsabban határozza meg a *flamen Dialis* szerepét, amint ez elemzésünk egyik kiindulópontjául is szolgált, vagyis hogy a *flamen Dialis* a szó jóval szorosabb értelmében nevezhetjük papnak, nem pedig úgy, ahogy időnként a *pontifex*eket is papnak nevezik, ugyanis az istent (ti. Iuppitert) reprezentálja, az istenséget teszi egy bizonyos formában jelenvalóvá. (*Der Flamen Dialis darf Priester im engeren Sinne des Wortes genannt werden, nicht so, wie man gelegentlich auch die Pontifices Priester zu nennen pflegt. Er repräsentiert den Gott, er macht den Gott in einer Form präsent.*²⁵) Ennek szellemében értelmezendő, hogy a *flamen Dialis* a szabad ég alatt nem tartózkodhat fejfedő, *apex* nélkül (*sine apice sub divo licitum non est*²⁶), sőt eredetileg mindenütt, még a házban is viselnie kellett az *apex*et,²⁷ ami feltehetően arra a korra utal vissza, amikor még egyáltalában nem tartózkodhatott házban, illetve fedett helyen, az *apex* állandó viselése pedig a rómaiak jogiasító gondolkodásában annak a fikciónak eredményeként jelenik meg, hogy a *flamen Dialis* mintegy mindvégig a szabad ég alatt él.²⁸ Ugyanennek a stádiumnak – amikor a kultusz még nem templomban folyt, hanem a szabad ég alatt, a szent ligetben – maradványa lehet az is,²⁹ hogy ágyának, amiben alszik, lábait a földdel való közvetlen kapcsolatot biztosítandó agyaggal kell bekenni (*pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet*³⁰), ám ezen előírás jelentősége akkor válik érthetővé, ha a további két, a *flamen Dialis* ágyához kapcsolódó szabállyal együtt vizsgáljuk: tilalom alá esik, hogy egymás után következő három napon a *flamen Dialis* ne aludjék a saját ágyában, valamint más személy nem aludhat az ágyában, s az ágy agyaglábjánál egy kis tárolóedényben áldozati kalácsnak és áldozati mézes árpadarából készült pogácsának kell lennie. (*de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est ... apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet*³¹)

Ezek alapján valószínűsíthető, hogy a *flamen Dialis* ágya valamiféle kultikus jelentőséggel bír, mintegy szakrális funkciójának integráns elemét képezi. Az e jelenség és Zeus dódónai kultusza között vonható párhuzam már Latte figyelmét sem kerülte el,³² ebből levont messzebbmenő következtetéseket azonban ismét Pötschernél olvashatunk.³³ A dódónai kultusz alapját a Zeus Naios és Dione között lezajló *hieros gamos*, Ég és Föld közt lezajló szent nász képezi, amely mintegy a Dódóna körül terület – amelyet ebben az esetben Dione személy-hatáskör egységeként foghatunk fel – termékenységet hivatott biztosítani a ráhulló esővíz által, amit ebben az esetben mint az eső, és egyáltalában az időjárás istenének funkcióját is betöltő Zeus³⁴ személy-hatáskör egységeként értelmezhetünk.³⁵ Az ezen kultusz szolgálatában álló papok, a *hyppophetai* nem moshatták meg a lábukat, s egész életükben soha nem

aludhattak ágyban, hogy egy pillanatra se szakadjon meg közvetlen kapcsolatuk a földdel. (*hypophetai aniptopodes khamaicynai*³⁶) A két kultusz elemei között tehát több párhuzam is kimutatható. A görögöknél a *hypophetai* Zeus Naios papjai, a *flamen Dialis* pedig Iuppiter, vagyis ugyanazon istenség római megfelelőjének a papja. A *hypophetai* nem moshatják meg a lábukat, s egész életükben a földön kell aludniuk, a *flamen Dialis* egy agyaggal bevont lábú ágyban alszik, hogy ezáltal biztosítva legyen a földdel a közvetlen kapcsolat. Zeus Naios papjai állandóan a szent ligetben tartózkodnak,³⁷ az egész életében megszakítás nélkül isteni szolgálatot teljesítő *flamen Dialis* pedig állandóan viseli az *apexet*, de iure tehát folyton a szabad ég alatt van, és a földdel való állandó kapcsolatot biztosító ágyát nem hagyhatja el egymás után következő három éjszakánál hosszabb időre. A dódonai kultuszban papnők (*promanties*)³⁸ is részt vesznek, a *flamen Dialis* életében pedig feleségének, a *flaminica Dialis*nak olyannyira fontos szerepe van, hogy az ő halála esetén a *flamennek* is le kell mondania hivataláról. (*uxorem si amisit, flamonio decedit*³⁹) Ugyanakkor viszont a *promanties* Dione papnőiként szolgálnak, a *flaminica* viszont csak ugyanazon papi funkció női komponenseként van jelen.⁴⁰

Ezek alapján leszögezhető, hogy a *flamen Dialis* részéről az is kultikus cselekménynek számít, hogy életének jóformán minden éjszakáján – kapcsolatát a földdel szorosabbá teendő – agyaggal bevont lábú ágyában kell aludnia, ami mellett áldozati kalácsnak kell állnia, mintegy annak szentségét fokozandó; valamint a *flamen Dialis*nak – aki funkciójában lényegét tekintve mint férj van jelen, hiszen a *flaminica* halála után le kell mondania a *flaminiunmról* – azon kötelessége, hogy éjszakáról éjszakára mintegy a földön háljon, a földdel történő hierogámikus aktusaként értelmezendő.⁴¹ A hierogámikus elképzeléshez⁴² nem feltétlenül kell konkrét mítosznak tartoznia – ez meglepő is volna a mitikus elbeszélésekben szűkölködő és a közös indoeurópai mítoszkinccs historizálására olyannyira hajlamos római vallás esetében⁴³ –, elegendő a földet esővel megtermékenyítő képnek a kultusz szintjére történő transzponálása.⁴⁴ A *flaminica Dialis*ra vonatkozó előírásokról lényegesen kevesebbet tudunk, nagyjából ugyanazok szabályok vonatkoztak rá, mint a *flamen Dialis*ra. (*eadem ferme caeremoniae sunt flaminicae Dialis*⁴⁵) Öltözetének színeiben a piros dominált, ami szintén nem tekinthető véletlennek, sokkal inkább a római menyasszonyi ruha színével való egyezés miatt válik hangsúlyossá, ami a hierogámikus képzetet erősíti; nemkülönben azon tény, hogy a római házasságkötés legősibb és legünneplésebb formájának, a *confarreatiónak* szertartásánál a *flamen Dialis*nak is fontos rituális feladatai voltak – természetesen a *flamennek* és a *flaminicának* is ezen, szakrálisan legmagasabb rendű szertartás szerint kötött házasságban kellett élnie,⁴⁶ hiszen házasságuk magának a *flameni* hivatalnak képezi lényegi részét.⁴⁷ A *flamen Dialis* papságának ezen aspektusa, vagyis a földdel való kultikus, annak az ég általi megtermékenyítést szimbolizáló kapcsolata, valamint életének egyéb mozzanataiban is Iuppitert megjeleníteni rendelt aktusai felől megközelítve válnak talán struktúrájukban érthetővé a *flamen* életét meghatározó tanuszerű, *manájának*, a benne működő numinózus erőnek a csökkenését megakadályozni hivatott előírások és tilalmak.



III. A házasságkötéshez bizonyos, a *fas* köréből származó, ám a *ius* által is adaptált szertartások kötődtek. Így például bizonyos napokat, illetve időszakokat eleve alkalmatlannak tekintettek házasságkötésre: ilyennek minősült minden hónapban a *Kalendae* és az *Idus* (*dies feriat*), ugyanis e napokon tilos volt bárkivel szemben erőszakot alkalmazni, márpedig a házasságkötéshez egyfajta, a *virgóval* szemben elkövetendő erőszak kötődött. (*Feris autem*

*rim cuiquam fieri piaculare est: ideo tunc vitantur nuptiae in quibus vis fieri virgini videtur.*⁴⁸) Hasonlóképpen nem kötöttek házasságot a *Kalendaet*, a *Nonaet* és az *Idust* követő napokon, amelyek *dies atrinak* számítottak, miként február második és március első fele, az egész május, ezzel szemben e szempontból szerencsés időszaknak számított június második fele és az egész július.⁴⁹ A házassági rítusok két fontos célt voltak hivatottak szolgálni: egyfelől védeni kívánták a házasságot a terméketlenséggel szemben, másfelől a menyasszonynak egyik házközösségi kultuszából a másikba való átmenését akarták biztonságossá tenni.⁵⁰ A menyasszonyt Mutinus Titinus *fascinusa*ra ültették, akinek lefátyolozva és *toga praetextatában* mutattak be áldozatot,⁵¹ majd a menyasszony gyermekkori játékszereit és a *toga praetextatát*, amit házasságának napján végleg le kellett vetnie, a *lar familiaris*nak⁵² (más hagyomány szerint Venusnak,⁵³ illetve Fortuna virginalisnak⁵⁴) áldozta.

A házassági szertartás *auspiciummal* kezdődött, majd áldozatbemutató következett (utóbb a vőlegény házába érve az áldozati állat, kezdetben disznó, majd birka zsírjával, illetve faggyújával fogja megkenni a menyasszony jövődő férjének kapufélfáját), az áldozatbemutató utáni lakoma, a *coena nuptialis* az esthajnalcsigig feljöveteleig tartott.⁵⁵ A *coena nuptialis* a szertartás legfontosabb része, a *deductio in domum mariti*, a férj házába való bevezetés követte,⁵⁶ amelynek kezdő aktuusa a menyasszonynak anyja öléből történő szimbolikus elrálása volt,⁵⁷ amely szokást Plutarkhos a szabin nők elrálásának eseményétől eredezteti,⁵⁸ s amelyben kétségkívül szerepet játszott a nőbrálás – mint házasságkeletkeztetési mód – hajdani szokásának emléke is.⁵⁹ A menetet egy fáklós fiú nyitotta, két másik ifjú vezette a menyasszonyt,⁶⁰ aki után rokkát, orsót, kosarat és edényeket vittek mintegy későbbi háztartási teendőire utalva (a menyasszony három *ast* hozott magával szülei házából, az egyiket férjének adta, a másikat a *lar familiaris* oltárára tette, a harmadikat pedig a jövődő férje lakhelyét őrző *larok* szentélyében helyezte el); a menet tagjai galagonyából készült fáklókat vittek magukkal,⁶¹ nászénekeket énekeltek, pénzt és diót⁶² szórtak a nézők közé, mindez, valamint a *fescennina iocatio*⁶³ a szerencsétlenséget voltak hivatottak távol tartani.⁶⁴ Eközben újra meg újra felhangzott a rituális, ám a történelmi korra már elhomályosult értelmű *talasse*, vagy *talassio* kiáltás.⁶⁵

A *hasta Martisszal*, Mars isten lándzsájával asszociálható a házasságkötési szertartások részét képező rítus:⁶⁶ a nászéjszaka előtt a menyasszony nem használhatta saját fésűjét, haját az ún. *hasta caelibarisszal* kellett elrendezni, amit egy megölt gladiátor testéből vettek ki. (*Caelibari hasta caput nubentis comebatur, quae in corpore gladiatoris stetisset abiecti occisique, ut, quemadmodum illa coniuncta fuerit cum corpore gladiatoris, sic ipsa cum viro sit; vel quia matronae Iunonis Curitis in tutela sint, quae ita appellabatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur; vel quod fortes viros genituras ominetur; vel quod nuptiali iure imperio viri subicitur nubens, quia hasta summa armorum et imperii est.*⁶⁷) A *hasta caelibaris* az ifjú feleség termékenységét volt hivatott növelni, a rítus azonban nem tekinthet vissza túl hosszú múltra, mivel Rómában csak Kr. e. 264 óta rendeztek gladiátori viadalokat. A Iuno Curitishez kapcsolódó magyarázat sem tűnik meggyőzőnek, hiszen Iuno éppen Curitisként nem a női nem, hanem az *urbs* védelmezője volt.⁶⁸ (Vö. Servius kommentárjának megjegyzésével: *nam Iuno habet multa numina: est Curitis ... est Lucina ... est regina*⁶⁹) A termékenységet azonban nem a vassal való érintés segíti elő, hanem a házasságkötés előtti érintkezés, egyesülés a lándzsa fallikus istenségével, vagyis menyegző előtt bekövetkező *hieros gamos*, ami már a tényleges házasságot is termékennyé teszi; a lándzsa istene pedig nem más, mint Mars.⁷⁰

A *hasta caelibaris* használatának szertartásába a hagyomány beleszővi a Cures városának

alapítását is: Varro leírása szerint Ares/Mars Enyalios templomában – akit a szabinok és a rómaiak Quirinusnak neveztek, noha nem tudták pontosan, hogy az istenség személyében nem Marsnak, vagy egy Marshoz hasonló istenség megnyilvánulását kell-e tisztelniük⁷¹ – egy nemes szűz teherbe esett, és egy Modius Fabidius nevű fiúnak adott életet, aki felnövekedvén követőit maga köré gyűjtve várost alapított; követőit – vagy lándzsája (*curis*), vagy apja Quirinus után – Curesnek nevezte.⁷² A római-itáliai hitvilág számos eleme olvad egybe e mondában. Modius Fabidius kettős nevének kérdése a következőképpen oldható fel: Fabidius a szabin eredetű, a Quirinalison számos áldozat bemutatásával megbízott *gens Fabia* ősatya,⁷³ Modius neve a latin *muto* szóhoz kapcsolódik, s így kerül a hős születése összefüggésbe Quirinus lándzsaissten (vö. az antik *curis* > *Quirinus* etimológiával) révén a fallosz-szimbolikával.⁷⁴ Noha Quirinus a Quirinalis dombjának istensége volt, a szabin hagyomány – és természetesen a Fabiusok és Varro – magának követeli, s ezért merül fel a kérdés, hogy a Cures szó a lándzsa (*curis*) kifejezésből, vagy Quirinus nevéből származik. Ebben az esetben egyértelműen egy *interpretatio Sabinával* van dolgunk, amely a (fallikus) lándzsaistent, Marsot igyekezett kiszorítani; a Mars-kultusra emlékeztet a lándzsa, az itt *curis*nek nevezett *hasta caelibaris*, Modius nevének konnotációja és az alapítás mondájának sémája, ami a Romulus-mondakörrel és az *equus Octobris* rítusával alapvonásaiban azonos.⁷⁵



IV. Jövendő otthonukba érven a vőlegény megkérdezte a menyasszonytól: „*Quaenam vocaris?*”, amire menyasszony az „*Ubi tu Gaius, ego Gaia*” választ adta, amellyel a környezetük számára is expressis verbis tanúsították házassági szándékukat.⁷⁶ A menyasszony megkente az ajtófélfát és gyapjút kötött rá.⁷⁷ A kísérő ifjak ezután áttemelték a menyasszonyt a ház küszöbén, ugyanis Vesta⁷⁸ oltalmazott minden kezdetet, így a ház küszöbét is, s ezt érinteni rossz előjelnek számított volna.⁷⁹ Az *atriumb*a égő fáklját és egy korsó vizet hoztak, s az arát így fogadva befogadták a családi kultuszba,⁸⁰ a házasság megkötésének egyik legbiztosabb jeleként még Q. Mucius Scaevola is e mozzanatot tekintette;⁸¹ a háztartás vezetését a férj jelképesen a ház kulcsának átadásával ruházta feleségére;⁸² a házasság megszűnése esetében a *repudium*, az eltasztítás egyik szimbolikus eleme épp a kulcsok elvételében áll.⁸³ Az „*Ubi tu Gaius, ego Gaia*” mozzanatot, illetve az ebből levezetett téves konklúziót – miszerint minden menyasszonyt Gaiának kellett volna nevezni a szertartás során – használja fel a Cicero a *Pro Murenában* arra, hogy az archaikus jog formaságainak visszás voltát kigúnyolja. (*In omni denique iure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt, ut, quia in alicuius libris exempli causa id nomen invenerant, putaerint omnes mulieres quae coemptionem facerent „Gaias” vocari.*⁸⁴) Quintilianus szöveghelye hasonlóképpen azt jelzi, hogy a rómaiak a *gaius* és *gaia* szavak személyneveknek fogták fel. (*Quid? Quae scribuntur aliter quam enuntiantur? Nam et Gaius C littera significatur, quae inversa mulierem declarat: quia tam Gaius esse vocitatus quam Gaios etiam ex nuptialibus apparet.*⁸⁵) Az antikvárius szerzők még a szokás eredetére is magyarázatot találtak Tarquinius Priscus – általában Tanaquil néven hagyományozott – feleségének, Gaia Caeciliának nevében.⁸⁶ A modern szakirodalom az antik *auctorok*hoz hasonlóan a *gaius* és *gaia* szavakat nomenként, illetve praenomenként értelmezték, s a szertartás során egyfajta jelképes funkciót tulajdonítottak e formulának. A Gaius praenomen női alakjának, vagyis a Gaiának azon értelemben történő használata, hogy a házasságkötés során a menyasszony felvette volna későbbi férje nevét, azon okból sem tűnik meggyőzőnek, mert nem bizonyítható, hogy a római asszonyok a házasságkötés elemeként megváltoztatták volna nevüket,

még kevésbé, hogy felvették volna férjük praenomenjét.⁸⁷

Gary Forsythe a *gaius* és *gaia* szavakat mint adiectivumokat a *ga-* etymon és a szokványos *-ius*, *-ia*, *-ium* képzők összetételéből vezeti le. A *ga-* etymon a semideponens *gaudeo*, *gaudere*, *gavisus* sum verbumban található meg, ami pedig a Walde–Hofmann-féle etimológiai szótár szerint a **gavideo*, **gavidere* alakokból deriválható – vö. az intervokális v-hangot a *gavisus* alakban.⁸⁸ Többek között a következő görög szavak szintén tartalmazzák a latinban is megtalálható *ga-* etymont: *ganymai* (örülni), *gayros* (örvendező, vidám, büszke???), *gétheó* (?örülni, örvendezni), és a homérosi *gaión* (büszkélkedő) alak – Frisk etimológiai szótára a *gétheó* verbumot a **gavetheó* alakból deriválja.⁸⁹ Mindezek alapján jó okkal tételezhetünk fel ezen igék és igei származékok, valamint a latin *gaudeo* ige között szoros rokonságot, kiváltképp a homérosi *gaión* participium és a latin *gaius* és *gaia* adiectivumok között. Forsythe tehát az „*ubi tu gaius, ego gaia*” mondatot a „*where thou art happy, I am happy*” némiképp archaizáló fordítással adja vissza. A *gaius* és *gaia* szavak ezek szerint az archaikus latinban a *boldog*, *örvendező* jelentést hordozták, s már igen korán bevetté vált praenomenkénti használatuk is (vö. az angol Joy női névvel).

Idővel a *gaius* adiectivum jelentése elhomályosulhatott, s csak praenomenkénti funkciója maradt fenn; melléknévi használatát csupán a házasságkötési szertartás e formulája őrizte, ám arra a korra, amelyből a ránk maradt irodalmi emlékek származtak, eredeti értelme feledésbe ment. A jog szövegekben – kiváltképp a feliratos emlékekben – tetten érhető a fordított *C* betű Gaiát, vagyis női általános alanyt jelölő, Quintilianus által említett funkciója, különösen azon esetekben, ha az *inscriptio* egy nő *libertinus*áról vagy *libertinájáról* tesz említést.⁹⁰ Az „*ubi tu gaius, ego gaia*” mondat itt vázolt, eredetileg „*ahol te boldog vagy, én is boldog vagyok*” jelentése szintén a férj és feleség összetartozását jelzi, mint az „*ahol te Gaius, ott én Gaia*” interpretáció, csak éppen egy nyelvillel jobban alátámasztható, ugyanakkor a szertartás szimbolikáját semmivel sem csorbitó értelmezést kínál. A lojalitás illetően módon történő kifejezését érdemes összevetni az ószövegségi Ruth könyvének vonatkozó passzusával, ahol Ruth, férjének halála után így fogalmazza meg anyósa felé együvé tartozásuk gondolatát: „*Mert a hova te mégy, oda megyek, és a hol te megszállsz, ott szállok meg; néped az én népem, és Istened az én Istenem.*”⁹¹

BENEDICT, F.: *Disputationes in nomina et die Formlichkeiten der Eheschließung im römischen Recht.*

Studia iuridica auctoritate Universitatis Pécs publicata 88. 1978.

DUMÉZIL, G.: *Flamen – Brahman.* Annales de Musée Guimet 51. Paris, 1935.

EBERLING, H.: *Lexicon Homericum I–II.* Hildesheim, 1963.

FERENCZY, E.: *Eherecht und Gesellschaft in der Zeit der Zwölftafeln.* Oikumene 2. Studia ad historiam antiquam classicam et orientalem spectantia. Ed. I. Hahn, L. Kákossy, E. Maróti, J. Sarkady. Budapest, 1978.

FORSYTHE, G.: *Ubi tu gaius, ego gaia. New Light on an Old Roman Legal Sam.* Historia 45. 1996.

FÖLDI A.–HAMZA G.: *A római jog története és intézményei.* Budapest, 2004⁹.

FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch I–II.* Heidelberg, 1960.

FUSTEL DE COULANGES: *Az antik városállam. Tanulmány a görög és római vallásról, jogról és intézményekről.* (Magyar Tudományos Akadémia 1883-ban *Az ókori község* címmel jelent kiadványának hasonmása.) Budapest, 2003.

HOMMEL, H.: *Vesta und die frühromische Religion.* In: ANRW I. 2. Berlin–New York, 1972.

KASER, M.: *Das altrömische ius.* Göttingen, 1949.

- KERÉNYI, K.: *Antike Religion*. München–Wien, 1971.
- LATTE, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München, 1967.
- MARBACH, E.: *Modius Fabius*. RE 15. 1932.
- MOMMSEN, TH.: *Römisches Strafrecht*. Leipzig, 1899.
- NÓTÁRI T.: De matrimonio cum manu. *Jogtörténeti Szemle* 2005. 2.
- NÓTÁRI, T.: Festuca autem utebantur quasi hastae loco. *Acta Facultatis Politico-iuridicae Universitatis Budapestinensis* 44. 2004. (2004a)
- NÓTÁRI T.: Numen és numinozítás – a római tekintélyfogalom vallási aspektusai. *Aetas* 18. 2003. 3–4.
- NÓTÁRI, T.: The Function of the Flamen Dialis in the Marriage Ceremony. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae*. Sectio iuridica 45. 2004. (2004b)
- PÖTSCHER, W.: *Flamen Dialis*. In: Hellas und Rom. Hildesheim, 1988. (1988a)
- PÖTSCHER, W.: *Zeus Naios und Dione in Dodona*. In: Hellas und Rom. Hildesheim, 1988. (1988b)
- SCHOLZ, U. W.: *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*. Heidelberg, 1970.
- TREGGIARI, S.: *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford, 1991.
- ZLINSZKY J.: *Allam és jog az ősi Rómában*. Budapest, 1996.
- WALDE, A.–HOFFMANN, J. B.: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I–II*. Heidelberg, 1954.
- WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912.

JEGYZETEK

- ¹ Gai. inst. 1, 110.
- ² Serv. ad Verg. Georg. 1, 31; ad Verg. Aen. 4, 103. 374; Boet. ad Cic. top. 3, 14; Arnob., 20.
- ³ Benedek 1978. 8.
- ⁴ A szakirodalmi nézetek áttekintéséhez lásd Treggiari 1991. 21. skk. A confarreatiónak a görög házassági jog intézményeivel és szertartásaival való egybevetését lásd Fustel de Coulanges 2003. 49. Fustel de Coulanges-hoz bővebben lásd Hamza G.: Fustel de Coulanges és műve, „Az antik városállam”. Az idézett kötet utószavaként 611–620.
- ⁵ Ferenczy 1978. 156.
- ⁶ Zlinszky 1996. 106.
- ⁷ Kaser 1949. 343.
- ⁸ Dion. Hal. 2, 25.
- ⁹ Gai. inst. 1, 112.
- ¹⁰ Ulp. 9.
- ¹¹ Serv. ad Verg. Georg. 1, 31.
- ¹² Vö. Verg. Aen. 4, 102–104. Communem hunc ergo populum paribusque regamus / auspiciis, liceat Phrygio servire marito / dotalisque tuae Tyrios permittere dextrae.
- ¹³ Benedek 1978. 10.
- ¹⁴ Serv. ad Verg. Aen. 4, 103.
- ¹⁵ Latte 1967. 96.
- ¹⁶ Serv. ad Verg. Aen. 4, 374.
- ¹⁷ Latte 1967. 96; Benedek 1978. 12.
- ¹⁸ Ezen tilalmak tekintetében legfontosabb forrásunk Gell. 10, 15. Ehhez bővebben lásd Pötscher 1988a 422. skk.; Nótári 2003. 33. skk.; Nótári 2004b 157. skk.
- ¹⁹ Dio Cass. 54, 36; Suet. Aug. 31; Tac. ann. 3, 58.

- 20 Benedek 1978. 14.
- 21 Tac. ann. 4, 16.
- 22 Gell. 10, 15, 16.
- 23 Kerényi 1971. 198.
- 24 Dumézil 1935. 44.
- 25 Pötscher 1988a 431.
- 26 Gell. 10, 15, 17.
- 27 Gell. 10, 15, 16.
- 28 Latte 1967. 203.
- 29 Latte 1967. 203.
- 30 Gell. 10, 15, 14.
- 31 Gell. 10, 15, 14.
- 32 Latte 1967. 203.
- 33 Pötscher 1988b 173–208.
- 34 Wissowa 1912. 121.
- 35 Pötscher 1988b 181.
- 36 Hom. Il. 16, 235.
- 37 Hom. Il. 16, 234. sk.
- 38 Hdt. 2, 55.
- 39 Gell. 10, 15, 22.
- 40 Pötscher 1988a 434. skk.; Pötscher 1988b 203.
- 41 Pötscher b 436.
- 42 Hom. Il. 14, 312. skk.
- 43 Latte 1967. 7.
- 44 Pötscher 1988a 439.
- 45 Gell. 10, 15, 26.
- 46 Gai. inst. 1, 112.
- 47 Ov. fast. 6, 232; Pötscher 1988a 441.
- 48 Macr. Sat. 1, 15, 21.
- 49 Benedek 1978. 25.
- 50 Latte 1967. 96.
- 51 Arnob. 4, 7. 11; Tert. apol. 25; nat. 2, 11, 12; Aug. civ. 4, 11.
- 52 Varro Men. 463; Porph. ad Hor. Sat. 1, 5, 65.
- 53 Pers. 2, 70.
- 54 Arnob. 2, 67.
- 55 Cic. ad Q. fr. 2, 3, 7; Gell. 2, 24, 14.
- 56 Ezen aktust még a klasszikus jog is a házasság létrejöttének egyik lényegi mozzanataként tartotta számon (Pomp. D. 23, 2, 5; Ulp. D. 35, 1, 15; Scaev. D. 24, 1, 66 pr.). Vö. Földi Hamza 2005. 240.
- 57 Fest. s. v. rapi simulatur
- 58 Plut. Quaest. 31.
- 59 Benedek 1978. 25.
- 60 Mindhárom fiú szüleinek még életben kellett lennie, vö. Latte 1967. 96.
- 61 Serv. ad Verg. Ecl. 8, 29.
- 62 Catull. 61, 128; Serv. ad Verg. Ecl. 8, 30.
- 63 Plin. nat. 15, 86.
- 64 Plaut. Cas. 118; Ter. Andr. 907.
- 65 Serv. ad Verg. Aen. 1, 651; Plut. Quaest. 271. Rom. 15.
- 66 A ládzsa szimbolikájához lásd Nótári 2004a 133. skk.
- 67 Paul. Fest. 55. Vö. Plin. nat. 28, 33. 34.

- ⁶⁸ Latte 1967. 100. 167. sk.
- ⁶⁹ Serv. ad Verg. Aen. 1, 8. nam Iuno habet multa numina: est Curitis ... est Lucina ... est regina
- ⁷⁰ Scholz 1970. 162. Ezek alapján válik érthetővé, hogy miért hozzák Marsot oly gyakran házassági, termékenységi, és születési rítusokkal kapcsolatba. Ehhez bővebben lásd Samter, E.: Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig–Berlin 1911; Köves-Zulauf, Th.: Römische Geburtsriten. München 1990.
- ⁷¹ Enyalios már Homéros óta a vadul vérengző Arés egy epithetonja – vö. Eberling 1963. I. 425. sk.
- ⁷² Dion. Hal. 2, 48.
- ⁷³ Liv. 5, 46, 2.
- ⁷⁴ Marbach 1932. 2328. skk.
- ⁷⁵ Scholz 1970. 163.
- ⁷⁶ Plut. Quaest. 30; Quint. inst. 1, 7, 28.
- ⁷⁷ Serv. ad Verg. Aen. 4, 458; Isid. etym. 9, 7, 12.
- ⁷⁸ Hestia, illetve Vesta ezen szerepének bővebb magyarázatát Hommel 1972. 397. skk.
- ⁷⁹ Catull. 61, 171.
- ⁸⁰ Latte 1967. 97.
- ⁸¹ D. 24, 1, 66, 1. A tűz és a víz központi jelentőségét jelzi az is, hogy a száműzetés ősi formáját aqua et igni interdictiónak nevezték, vö. Mommsen 1899. 72. skk. 971. skk.
- ⁸² Benedek 1978. 26; Zlinszky 1996. 104.
- ⁸³ Vö. Cic. Phil. 2, 28.
- ⁸⁴ Cic. Mur. 27
- ⁸⁵ Quint. inst. 1, 7, 28.
- ⁸⁶ Plin. nat. 8, 194.
- ⁸⁷ Forsythe 1996. 240.
- ⁸⁸ Walde–Hofmann 1954. I. 584.
- ⁸⁹ Frisk 1960. 303. sk.
- ⁹⁰ Forsythe 1996. 241.